

گادامر و هابرماس

نوشته محمدرضا ریخته‌گران

از اوایل دهه هفتاد قرن بیستم یورگن هابرماس (Jurgen Habermas، متولد ۱۹۲۹) در زمره بانفوذترین فلاسفه علوم اجتماعی بوده است. او به نسل دوم از مکتب فرانکفورت تعلق دارد، هر چند همانطور که خود او اظهار می‌دارد نمی‌توان او را به طور کامل از پیروان این مکتب دانست. هابرماس در تحقیقات خود در حوزه جامعه‌شناسی به هرمنوتیک توجه می‌کند و در آن قوه توانی می‌بیند که می‌تواند خصوصیت غیرتأملی نظریات مبتنی بر مذهب اصالت تحصیل در حوزه علوم اجتماعی را مورد انتقاد قرار دهد؛ اما وضع وی در قبال هرمنوتیک آن‌طور نبوده که همه آورده‌های آن را به طور کامل بپذیرد، بلکه در بسیاری از موارد با مباحث هرمنوتیک مخالفت کرده، زبان به اعتراض گشوده است. او در سال ۱۹۶۷ باب تبادل نظر با گادامر را می‌گشاید و در کتاب خود موسوم به *منطق علوم اجتماعی فصلی* را به هرمنوتیک اختصاص می‌دهد. گادامر در مقاله‌ای تحت عنوان «خطابه، هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی» به اعتراضات هابرماس جواب می‌گوید؛ هابرماس متقابلاً در مقاله‌ای با نام «مروری بر حقیقت و روش گادامر» انتقاد خود از هرمنوتیک گادامر را تکرار می‌کند. پیش از این نیز او در کتاب *معرفت و علائق بشری غیرمستقیم* گفته بود که مباحث هرمنوتیک فاقد جهت کلی بوده و افاده عموم و اطلاق نمی‌کند و صرفاً با علوم اجتماعی و تاریخی مناسبت دارد. همچنین گفته بود که هرمنوتیک می‌بایست تابع نقد ایدئولوژی (Ideologiekritik) قرار گیرد. او مقارن با انتشار این مقاله، مقاله دیگری تحت عنوان «شان کلیت هرمنوتیک» نوشت و در آن بر این قول رفت که در هرمنوتیک از حیث روش‌شناسی نواقصی هست. پاسخ گادامر به این مقاله در مجموعه *هرمنوتیک و نقد ایدئولوژی* به چاپ رسید.

هابرماس در کتاب معرفت و علائق انسانی (*Knowledge and Human Interest*)، معرفت آدمی را به سه قسم منقسم می‌گیرد و معتقد است که هریک از اقسام معرفت، مبتنی بر یکی از علائق سه‌گانه استعلایی است؛ یعنی در هریک از این سه قسم یکی از علائق و منافع راهبر معرفت قرار می‌گیرد. در علوم تجربی تحلیلی، علاقه فنی و امکان دستیابی تکنیکی به چیزها سائقه‌ای است که این دسته از علوم را به پیش سوق می‌دهد. مقصود از این دسته از علوم، رسیدن به اطلاعاتی است که ما را در به ضبط گرفتن طبیعت و علم به قوانین آن و از این طریق، به پیشگویی حوادث آینده توانا می‌سازد و نمونه این دسته از علوم فیزیک است. اما در علوم تاریخی - هرمنوتیکی، علاقه راهبر این دسته از علوم، معرفت علمی است که به وساطت زبان صورت می‌گیرد و مقصود از آن تغییر عمل آدمی و رسیدن به آنچه صحیح افعال و اعمال او در قبال ودایع فرهنگی مشترک است. نمونه این دسته از علوم فقه‌اللغه است و بالأخره، علوم انتقادی است که علائق سائق در آنها رسیدن به معرفت آزادی‌بخش و وارهاننده است. این معرفت به وساطت انتقاد از قدرت و از ایدئولوژی حاصل می‌شود. علمی مثل سیاست و اقتصاد به این دسته تعلق دارند. در این دسته از علوم، تحلیلگر از راه تحلیل می‌کوشد تا از طریق محدودکردن حوزه قدرت و ایدئولوژی و انتقاد از آنها، راه‌هایی و آزادی از سلطه به ظاهر طبیعی آنها را هموار کند. هابرماس نمونه این دسته از علوم را روانکاوی می‌داند و بر آن است که در هر دسته از علوم می‌بایست به علاقه راهبر در آن علم توجه کرد، و نیز هیچ‌یک از این علائق را نباید نادیده گرفت و آن را به دیگری احاله کرد. در نظر او اصحاب مذهب اصالت تحصیل همه چیز را به علاقه نخست محول کرده‌اند و در نتیجه از توجه به حوزه عمل و حوزه قدرت در جامعه بازمانده‌اند. همچنین، اصحاب هرمنوتیک صرفاً به شأن عملی زندگی توجه کرده، از عنایت به ساحت عینی که اعمال آدمی در آن تعیین پیدا می‌کند - یعنی تاریخ کلی عالم - غفلت کرده، لاجرم در زندان مذهب اصالت معنای مبتنی بر زبان‌شناسی خود گرفتار آمده و نتوانسته‌اند از دور هرمنوتیک خارج شوند و به آزادی برسند. در نظر او، رسیدن به آزادی محتاج آن است که در زندان ودایع فرهنگی و الزامات آن نمایم و با استمداد از یک «نظریه کلی مبتنی بر صلاح علمی»

(Universal pragmatics) در حوزه عمل، به وفاق و اجماع در عقاید و آراء برسیم و منشأ و ریشه علائق و مناسبات اجتماعی آدمی را، در خود زبان جستجو کنیم.

هابرماس در مباحثه خود با گادامر، تفکر او را نوعی از مذهب اصالت معنای (*idealism*) مبتنی بر پدیدارشناسی می‌داند و در برابر آن قائل به علائق و منافع می‌شود که بنیان شناخت

آدمی بر آن استوار است و در این کار سهم مهمی به علوم تحلیلی مبتنی بر تجربه اختصاص می‌دهد. او همچنین معتقد است که هرمنوتیک گادامر راه به مذهب نسبیست (relativism) می‌برد و ناظر به جهت عینی و وجهه خارجی اشیاء و امور نبوده، می‌بایست با استمداد از علوم انتقادی و شأن آزادکنندگی آن بر نقائص علوم تاریخی - هرمنوتیکی فائق آمد و بالأخره، بر این قول می‌رود که کلیت مطلق که گادامر به زبان و جبه هرمنوتیک منسوب کرده بی‌وجه است و

می‌بایست حوزه اطلاق و کلیت آن محدود شود.^۱

اما آیا نسبیست مختار گادامر، نسبیستی که مؤسس بر وضع و موقف تاریخی افراد و ودایع و مواریث فرهنگی آنهاست، در مظان آن نیست که نسبت به اوضاع اجتماعی و واقعیات تاریخی بی‌اعتنا بماند و به موجب بی‌اعتنایی، به دواعی کسانی که در جریانهای اجتماعی و تاریخی فعالیت می‌کنند و به اعتباری سازندگان تاریخی هستند وقعی نهد؟ آیا این درست است که ما خود را مقهور قهر ودایع و مواریث فرهنگی بدانیم طوری که امکان آزادی و انتقاد از این مواریث به کلی منتفی باشد؟ اینها سؤالاتی است که هابرماس از گادامر می‌پرسد و بهتر است بگوییم اعتراضاتی است که بر هرمنوتیک گادامر وارد می‌کند. او درصدد آن است تا مبنایی به دست دهد تا به استناد آن بتوان از دور هرمنوتیک خارج شد و به نقّادی ودایع و مواریث فرهنگی پرداخت. به بیان دیگر، در پی آن است تا هرمنوتیک را به نقد ایدئولوژی مبدل سازد. کوشش او به پیدایش و بسط شعبه‌ای از هرمنوتیک مؤدی شده که معمولاً با اصطلاح «هرمنوتیک انتقادی» از آن تعبیر می‌کنند. در نظر اصحاب این شعبه، توجه متوغّلین در مباحث تفسیری تا اینجا به دو مطلب اساسی معطوف بوده است: یکی چگونگی وساطت ودایع و امانات فرهنگی در تفسیر، و دیگر طریق نائل آمدن به تفهیمی که مستند است به قصد فاعل شناسایی. همچنین، منازعات میان پیروان اصول و میانی نظری تفسیر مثل اشلایرماخر و دیلتای از یک سو، و اصحاب وجهه فلسفی هرمنوتیک مثل هیدگرو گادامر از سوی دیگر، بر مدار پرسش از امکان یک چنین تفهیمی و نیز میزان تسری آن به اعیان اشیاء و اصابه به مقصود اشخاص دیگر دوران می‌کرده است. اما هیچ‌یک از این دو طایفه، از مضمون آنچه که تفسیر می‌شود و نیز صحت و اعتبار آن سخن نگفته، این مباحث را یا خروج موضوعی از مباحث هرمنوتیک دانسته، یا قائل به حجیت بی‌چون و چرای ودایع و امانات فرهنگی شده و همه‌چیز را محفوف به این ودایع و امانات دانسته‌اند.^۲

اما اصحاب هرمنوتیک انتقادی، از تشکیک و شبهه‌آوری در صحت و حجیت این ودایع ابا نمی‌ورزند^۳ و آنچه را که پیش از این، حقایق مطلق گرفته بودند مورد چون و چرا قرار می‌دهند.

اصحاب این شعبه می‌گویند که ما بالعیان با حقایق نیم‌بند، فریب، تبلیغات، دستکاری، ستمکاری فکری، سانسور و غیره روبه‌رو هستیم و اینها خود می‌توانند باب مناقشه و حتی تخطئه آن حقایق مطلق را باز کنند. اصحاب این شعبه معتقدند که بشر امروز در حیات اجتماعی خود آنچنان تحت ستم و واقعیات دروغین قرار دارد که اصلاً آزادی خود را از دست داده و آنچه که از آن یا عنوان «وجدان» یا «آگاهی» تعبیر می‌کند، در حقیقت وجدان و آگاهی کاذب است. یقین او نیز یقین کاذب است و تفهم او از دیگران و ارتباط او با آنها از پای بست ویران است. اصحاب این طریقت در پی آن‌اند تا علل و جهات این وضعیت را باز نمایند و از آنجا که در نظر آنها اوضاع و حوادث گوناگون در هر دوره تفهم آدمی را معلل به علل و مشروط به شرایط خاصی می‌کند، باز نمودن اسباب و علل این اوضاع و حوادث صورت تبیین علی به خود می‌گیرد. این توجه به اوضاع عینی جامعه و شرایط خاص و انضمامی هر دوره، وقتی صبغه نظری پیدا می‌کند با تفهم، بدان معنا که اصحاب هرمنوتیک از آن مراد می‌کنند، پیوند می‌خورد.

هابرماس معتقد است که اعمال اجتماعی صرفاً از طریق پیوندهای عینی و واقعی خود با زبان، کار و بخصوص قدرت ادراک می‌شود. کوشش او در هرمنوتیک انتقادی خود، معطوف به این است تا عینیت جریانهای تاریخی را به دواعی کسانی که درگیر آن جریانها هستند پیوند دهد. به همین جهت جای هیچ‌گونه شگفتی نیست که می‌بینیم او روانکاوی را نمونه‌ای از یک علم‌الاجتماع دیالکتیکی - هرمنوتیکی می‌داند و بر آن سراسر است تا از قدرت آزادسازی و سلطه‌زدایی آن استفاده کند؛ زیرا در نظر او مقصود از طرح و پیش‌نهادن یک چنین هرمنوتیکی، همانا بازکردن راه است تا توان سلطه‌زدایی افراد نمایان شود و مقاصد و نیات کسانی که فراموش یا سرکوب شده‌اند، فاعلیت پیدا کند و تاریخ را رقم بزند. او در صدد آن است تا از عقاید جدید و از انتقاد سود جوید و در مأل، با یکپارچه کردن همه آنها، بر هرمنوتیک غلبه یابد و آن را به انتقاد از ایدئولوژی مسلط مبدل سازد. این کار مستلزم قبول و اخذ هرمنوتیک و همراه کردن آن با مذهب انتقاد است. در نظر او وقتی انتقاد به میان آمد می‌توان بر هرمنوتیک غلبه کرد و از دور مربوط به آن رهایی یافت.

اما در نظر گادامر، هابرماس به این نکته توجه نکرده که کار و قدرت اگر بخواهند در مقام نیروهای تشکیل دهنده واقعیات اعلام شوند، نخست می‌باید به زبان آورده و فهمیده شوند؛ زیرا زبان در مرتبه قدرت نیست؛ زبان همه تمکن ماست و حدود آن حدود عالم ماست. او به تبع هیدگر این نکته را تذکر می‌دهد که ما به صرافت طبع اهل تفهیم و این تفهم در زبان ظهور می‌کند و نطق و زبانمندی (linguisticity) حقیقت وجود ماست. عالم با زبان و در زبان ظهور

پیدا می‌کند. گادامر معتقد است که تفکر او ربطی به مذهب اصالت معنا و نیز مذهب نسبیت ندارد. سخن او این است که مواجهه ما با وجود، عین مواجهه ما با زبان است و در این مواجهه، تجربه مربوط به هرمنوتیک تحقق پیدا می‌کند و شخص به استناد تجارب عملی و کاردیدگی خود، کلیت و عمومیت اصول را بر یک مسأله مشخص و بخصوص تطبیق می‌دهد و بنابر حکمت عملی و دانایی و فرزانیگی (phronesis) خود، موارد خاص و انضمامی را می‌فهمد و از آنجا که تفهم رخداد و حدوث است، با این تفهم، تاریخ تحقق پیدا می‌کند. هابرماس بدین نکته توجه نمی‌کند که در پیدایش زبان، مرتبه خاصی از ظهور و خفای حقیقت وجود دخیل بوده و حتی زبان قهر و قدرت و ظهور آن در نهادهای اجتماعی جدید، چیزی کاملاً بشری نیست و با تقدیر آدمی و چگونگی ظهور حقیقت در این دور ملازمه و نسبت دارد. هابرماس زبان را تا مرتبه کار و قدرت تنزل می‌دهد اما زبان در مرتبه قدرت نیست؛ زبان همه داریایی ما و حقیقت وجود و بنیان عالم ماست؛ زبان آن چیزی است که ما را قادر می‌سازد تا عالم خود را با توجه به کار و قدرت و نیروهای دیگر تعبیر و معنا کنیم؛ زبان شأن اگزیستانسیال دارد و از اوصاف ذاتی «دازاین» است.

دیدیم که در نظر گادامر، همین‌که شخص برای تفهم در کلیت آن، شأن تفسیری قائل شود و آن را هرمنوتیکی بداند و بدین نکته توجه کند که در تفهم، حقیقت در مرتبه زبان به ظهور می‌رسد، دیگر نمی‌تواند هرمنوتیک را صرفاً متکفل تبیین و توضیح مبنای روش‌شناسی علوم انسانی - در مقابل روش‌شناسی علوم طبیعی - بداند؛ وقتی می‌بینیم که در همه صور تفهم حقیقت به ظهور می‌رسد، ما با کلیت هرمنوتیک روبه‌رو هستیم و تفکیک روش‌شناسی علوم انسانی از روش‌شناسی علوم طبیعی از میان برمی‌خیزد. گادامر در این قول خود مستظهر به مبانی وجودی (هستی‌شناسی) تفهم آدمی بود. به اعتقاد او، دیلتای با تفکیک روش‌های علوم طبیعی از علوم انسانی و تاریخی (Geisteswissenschaften) را بر مبنای مستحکمی استوار سازد و از این نظر نتوانسته بود کلیت و عمومیت هرمنوتیک را نشان بدهد. اما گادامر به متابعت از هیدگر به نفس تفهم توجه می‌کند و می‌خواهد ببیند در تفهم آدمی به طور کلی، چگونه وجود ظهور پیدا می‌کند و در این راه اگر چه بر اصول دیلتایی وقع تمام می‌نهد، اما تفکر او، از حیث آنکه ناظر به بنیانگذاری یک هرمنوتیک عام و کلی است، بیشتر صیغه تفکر اشلایرماخر را به خود می‌گیرد. گادامر معتقد است «آن وجود که می‌توان به تفهم آن رسید، زبان است.»^۴ یعنی تفهم آدمی همواره شأن نطق دارد و در زبان ظهور می‌کند. بدین ترتیب، ذات همه نهادهای فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، هنری و ... زبان است. حقیقت ودایع و موارد فرهنگی، زبان است. «در

ودایع و امانات فرهنگی - تاریخی (tradition) ما حقیقت به گفتار می‌آید و در رتبهٔ زبان ظهور می‌کند. او به تصریح می‌گوید که سرِ مطلق کردن این ودایع را ندارد، اما به هر حال آنچه خود را بر فهم ما عرضه می‌کند و ما می‌توانیم آن را بفهمیم، همین ودایع و امانات فرهنگی است.^۶ پیش از او بوئک تفهم را ابداع مجدد یک ابداع اولی و اصیل، یعنی عالم شدن بدانچه که قبلاً معلوم شده و به بیان دیگر، «شناخت شناخته‌ها» دانسته بود.^۷ اما مراد گادامر از تفهم، ربطی به «شناخت شناخته‌های» بوئک ندارد. یعنی اینطور نیست که با نظر ثانوی در معلومات پیشین بنگریم و موارث فرهنگی را در ذیل آن دسته از واقعیات اقتصادی و سیاسی قرار دهیم که از پیش حیات جامعه را معین و مقدر کرده‌اند. برخلاف، هر چیزی خود را در آیینت زبان به ظهور می‌رساند و موارث و ودایع فرهنگی، چیزی نیست جز به گفتار آمدن حقیقت و ظهور آن در مرتبهٔ لفظ و عبارت؛ و به همین سبب، حقیقت و زبان مقدم بر واقعیتهای اجتماعی و اقتصادی و سیاسی است. در نظر او، تنها در زبان است که ما با خودمان مواجه می‌شویم و این مواجهه هیچ جای دیگر دست نمی‌دهد. زبان صرفاً چیزی نیست که ما به صحت و درستی آن اقرار کنیم؛ همچنین زبان چیزی «درباره» ما نیست؛ چیزی که آن را به خودمان منسوب کنیم. زبان حقیقت وجود ماست؛ ما خود، زبان هستیم. و حال که بدینجا رسیدیم می‌توانیم بگویم که زبان به هیچ وجه صرف مرآت و یا چیزی که ما در آن به نگرشی از خود و یا موجودات دیگر می‌رسیم، نیست؛ بلکه زبان بیشتر تعریف مستمر و مجدد زندگانی خودمان است - زندگانی که در عین حال، به کار و سلطه و دیگر چیزها بستگی دارد و همین بستگیها و تعلقات است که عالم ما را برپا می‌دارد. «زبان موضوع بی‌نام و نشانی نیست که دست آخر به آن برسیم؛ چیزی نیست که جریانهای اجتماعی - تاریخی و اعمال ما بر پایهٔ آن استوار باشد؛ این طور نیست که تمامیت افعال و عینیت بخشیدنهای زبان در برابر دیدگان یک ناظر بی طرف، ناظری که هیچ گونه علقه و نسبتی با آن ندارد، آشکار شود. برخلاف، زبان بازی است که همهٔ ما در آن گرفتاریم و در آن شرکت کرده و می‌کنیم و همهٔ ما به یک اندازه در آن سهم داریم و چنان نیست که شرکت اشخاصی در این بازی بیشتر یا کمتر باشد؛ در همهٔ اوقات و لحظات درست نوبت خود ماست که در این بازی شرکت کنیم.»^۸

اما این آراء و انظار آیا معرفت بشری را به امری خصوصی مبدل نمی‌کند؟ آیا ایراد هابرماس

مبنی بر اینکه تفکر گادامر در مآل نحوی مذهب اصالت معنا است، موجه به نظر نمی‌رسد؟

همان طور که دیدیم گادامر معتقد است که هرمنوتیک او مؤدی به مذهب اصالت معنا

نمی‌شود؛ زیرا نفس توسل به دیالوگ مانع اصل گرفتن فاعلیت فاعل شناسایی است. در دیالوگ

دو طرف گفتگو با لوگوس اتحاد پیدا می‌کنند و لذا شنیدن بر گفتن اولویت می‌یابد و شنیدن خود با تعلق داشتن همراه است و این خود، التزام به متنازع‌فیه (Sache) را در پی دارد. از طرف دیگر، چه در گفتگو و چه در تفسیر متن، همواره زمینه‌ای وجود دارد که مانع از جریان یافتن اراده جزافیه طرف گفتگو و یا مفسر می‌شود و باز آنکه، استقبال معنا و انتظار کمال راهبر تفسیر و گفتگو است. تصویری که طرف گفتگو و یا مفسر از کمال دارد و نیز انتظار او از آنچه که در پی می‌آید، مانع از آن است که گفتگو و یا تفسیر تحکمی و دلخواهی شود و بالأخره آنکه، در تفسیر همواره تطبیق با شرایط و مقتضیات دخالت کرده، مفسر تا به ارتباط و مناسبت میان متنازع‌فیه با موارث و ودایع فرهنگی که او در جریان تاریخ تأثیراتش قرار دارد نرسد به نتیجه مطلوب نرسیده است و در هر مورد خاص، مفسر از سر تجربه و کاردیدگی و توجه به موارد انضمامی و بخصوص، و نه از روی تفکر انتزاعی صرف، به نتیجه حاصله می‌رسد و افق او در زمانه حاضر، با افق مربوط به متن در هم می‌آمیزد و تفسیر صورت می‌بندد.

گادامر در طرح شأن نطق و زیانمندی تفهم، بیشتر بر مذهب اصالت صلاح عملی (pragmatism) رفته، به شأن عملی زبان در برقراری ارتباط و به وجود آمدن امکان تبادل آراء و افکار نظر داشته است. مع‌هذا گادامر زبان را تا سطح نهادی از نهادهای اجتماعی تنزل نمی‌دهد و آن را به کون فی العالم آدمی مستند می‌کند و از آنجا که در نظر او عالم و عالم‌داری آدمی در زبان و با زبان ظهور می‌کند و ودایع فرهنگی و مآثر (tradition) را پدید می‌آورد، می‌توانیم بگوییم که در ودایع و امانات فرهنگی - تاریخی ما حقیقت در رتبه گفتار و عبارت ظهور می‌کند. در نظر او اهل فلسفه، آن‌گاه که به زبان توجه می‌کنند و به بیان چگونگی نسبت ما با مآثر و ودایع فرهنگی و توصیف تجربه مواجهه با این ودایع می‌پردازند و در جریان تاریخ تأثیرات آنها قرار می‌گیرند، در حقیقت به هرمنوتیک روی می‌آورند. بدین قرار، هرمنوتیک همانا شنودن پیغام حقیقت وجود است که از طریق ودایع و امانات فرهنگی با ما سخن می‌گوید. حاصل آنکه، هرمنوتیک از طرفی مستند به ظهور حقیقت در رتبه زبان و به گفتار آمدن آن در ودایع فرهنگی، و از طرف دیگر، قائم به شأن قابلی آدمی است که به استناد عالم‌داری و حیثیت نطق و زیانمندی تفهم خود، این ظهور را مشاهده می‌کند و به گفتار حقیقت از خلال ودایع فرهنگی و متون مختلف گوش می‌سپارد.

بدین‌گونه گادامر از کلیت هرمنوتیک سخن می‌گوید. اما چرا هابرماس فکر می‌کند که باید کلیت هرمنوتیک را رد کند؟ در نظر هابرماس اگر زبان را با عالم یکی بگیریم، دیگر نقطه‌ای ماورای زبان وجود ندارد تا بتوان بر آن ایستاد و از زبان انتقاد کرد. اگر حدود زبان ما عین حدود

عالم ماست و زبان یک چنینی است؛ اما امکان انتقاد منتفی است؛ زیرا در حین انتقاد، همان چیزی را که از آن انتقاد می‌کنیم، به کار می‌گیریم. هابرماس معتقد است گادامر طوری از زبان سخن می‌گوید که گویی آگاهی وقتی که تحت‌النطق می‌آید و با الفاظ و عبارات بیان می‌شود articulation وجهه مادی زندگی عملی ما را تعیین می‌کند و در این تعیین، یکی علت قرار می‌گیرد و دیگری معلول؛ یعنی وجود مادی زندگی عملی ما، معلل به لفظ و عبارت در آمدن مافی‌الضمیر و موجب به ایجاب آن است. اما گادامر این قول را نمی‌پذیرد و معتقد است که زندگی عملی و حقایق اجتماعی معلول موارث و امانات فرهنگی نیست. در نظر او، زندگی عملی و حقایق اجتماعی در موارث و ودایع فرهنگی خود را نشان می‌دهد و به ظهور می‌رساند، بی‌آنکه لازم باشد این ودایع و مآثر را علت ظهور آنها بدانیم. واقعیت در پشت سر زبان حدوث پیدا نمی‌کند؛ بلکه پشت سر آنها حادث می‌شود که بر این اعتقاد ذهنی هستند که عالم را می‌فهمند و یا دیگر نمی‌فهمند. واقعیت در خود زبان نیز، تحقق پیدا می‌کند. بدین قرار، گادامر زبان و صورت انسجام‌یافته آن در مآثر و موارث فرهنگی را مظهر ظهور حقایق تلقی می‌کند و به زبان شأن مظهریت می‌دهد و ظاهر در این مظهر را حقیقتی می‌داند که از خلال ودایع فرهنگی به گفتار می‌آید و با ما سخن می‌گوید.

گادامر و مذهب نسبیّت

بسته به اینکه از مذهب نسبیّت (relativism) چه مراد کنیم، اطلاق آن بر هر متوتیک گادامر صور مختلف پیدا می‌کند. قسمی از مذهب نسبیّت هست که اصحاب آن «بی‌آنکه مطلقاً منکر ثبوت و وجود حقایق باشند، ثبوت حقایق را فرع بر اعتبار معتبر و فرض فاریض و تابع اعتقاد شخص و به طور کلی انسان را مناط اعتبار حقیقت می‌دانند. متکلمان اسلامی در ضمن بیان کیفیت ثبوت حقایق و ماهیت اشیاء و امور در خارج و در ذهن و در نفس الامر و در تلقی مذهب شک (scepticism) از آراء سوفسطاییان، به تقسیم طرفداران این‌گونه آراء پرداخته‌اند. آنها این سخن از مذهب نسبیّت را عقیده مختار طایفه «عندیه» دانسته‌اند.»^{۱۰}

اما در سخن دیگر از مذهب نسبیّت، اعتقاد بر آن است که صحت و اعتبار علم و ادراک آدمی باید بالنسبه به قوای عالمه و مدرکه او ملحوظ نظر قرار گیرد و بنابراین، شناسایی بشری مطلق نیست و تنها برای موجوداتی که قوای مدرکه آنها همچون خود ما باشد معتبر است. تعرض به این مذهب، اگر چه در فحواوی آراء متفکران پیشین وجود دارد، اما اول‌بار کانت در قرن هجدهم آن را به تفصیل بیان کرده است.

در این قسم از مذهب نسبیّت، به خصوص در بحث از ذوات و حقایق اشیاء، عینیت علم، یعنی تسوّی آن از وعاء ذهن به عالم خارج، تضمین نمی‌شود. رتبه این قسم از نسبیّت، رتبه شک و عدم علم متیقّن به یقین دکارتی است. به همین ملاحظه، اصحاب این مذهب بر خود فرض می‌دانند که همه اشیاء و امور را مورد رسیدگی و سنجش و دقت نقّادانه (critical) قرار دهند و از این طریق به مرتبه یقین نائل آیند. اما نقد و سنجش و حسابرسی و رسیدگی کردن (criticism) خود از طرفی با حسبه و حسابان در زبان عربی و از طرف دیگر با (skepsis) در زبان یونانی، هم معناسست. لفظ یونانی اخیر نیز اصطلاح (scepticism) را به دست داده که به معنای «مذهب شک» است.^{۱۱} لذا انتقاد، عین رسیدگی و حسابرسی است که به منظور نیل به یقین و گذشت از شک صورت می‌پذیرد. بدین وجه، نقد ضامن علم متیقّن به یقین دکارتی و مستند بر نسبت میان فاعل شناسایی و متعلّق شناسایی است. اما لفظ (criticism)، مأخوذ از ریشه یونانی (krinein) به معنای «جدا کردن» و «فرق نهادن» و همخانواده با لفظ لاتینی (cernere) به همین معنای است؛ و از آنجا که جدا کردن و فرق نهادن، همواره بر طبق میزان و معیاری خاص صورت می‌پذیرد، همین ریشه‌ها لفظ (criterion) به معنای «میزان و معیار» را نیز به دست داده‌اند که به موجب آن می‌توانیم به قول فصل و متیقّن برسیم. به همین وجه، لفظ (certainty) به معنای «تیقّن» نیز مناسبتی با این ریشه‌ها و کلمات مأخوذ از آنها دارد و بالأخره، آنجا که معیاری برای فرق نهادن و جدا کردن و رسیدن به یقین وجود ندارد، وضعیتی بحرانی پیش می‌آید و از اینجا یکی دیگر از الفاظ همخانواده با این کلمات ظاهر می‌شود و آن لفظ (crisis) به معنای «بحران» است.^{۱۲}

این دو قسم از مذهب نسبیّت، البته به تفاوت درجات، با نیست انگاری حق و حقیقت ملازمه دارد و قسم اخیر، به خصوص در تقابل با مذهب اصالت عین (objectivism) قرار می‌گیرد. بدین قرار که اگر شخص مبنای لازم بر تسوّی احکام ذهن به عالم خارج و اعیان اشیاء را فراهم نکند و به تعبیری دیگر، اگر قوانین اذهان را عین قوانین اعیان نداند، دانسته یا ندانسته بر این سنخ از مذهب نسبیّت می‌رود. ریچارد برنشتاین تقابل میان این دو مذهب - یعنی مذهب نسبیّت و مذهب اصالت عین - را اصیلترین تقابل فرهنگی زمانه ما می‌داند.^{۱۳} اما مذهب گادامر در نسبیّت، با مذهب نسبیّت نیست‌انگارانه تفاوت دارد. نسبیّت مختار او در واقع با «تذکر» به معنای افلاطونی لفظ، و با تفهّم نفس (self - understanding) و بنابر تعبیرات هوسرل، با سرشار شدن از معنا و تحقّق (Erfüllung) التفات، و به بیان یاسپرس، با احساس درونی یا قلبی (Einführung) و با غور یا فرورفتن در مراتب نفس (Hineinversetzen in das Seelische)، و نیز با تفهّم (Verstehen) در مقابل تبیین (Erklären) مناسبت دارد. از این معنا، گادامر با عبارت

متحقق شدن به کمال (Vollkommenheit) و انتظار و استقبال (Vorgriff) از حقیقت، و مجموع شدن و رسیدن به نوعی وحدت معنا (Einheit Von Sinn) و احساس تمامیت و برآورده شدن انتظارات تعبیر می‌کند.^{۱۴} در نظر او معنا چیزی نیست که همچون شیئی در برابر ما قرار گرفته باشد و ما با مذاقه در آن و با عقل و فکرت تیزکردن به آن اصابه کنیم. معنا ظهوری است که برای ما دست می‌دهد و آن حاصل توجه به مراتب نفس و تهیو و آمادگی و استقبال از آن ظهور است. ملاک حقیقت نیز، نه صرف مطابقت تصورات ما با اعیان اشیاء - که خود تعبیری است از مذهب اصالت عین - و نه مشاهده بدهات ذاتی تصورات به معنای دکارتی لفظ، بلکه در «وفاق و هماهنگی میان تفصیل و جزئیات (details) با کل آنهاست، طوری که عدم توفیق در رسیدن به این وفاق، عدم توفیق در نیل به تفهّم صحیح است.»^{۱۵} در نظر او حقیقت تفهّم طوری است که نمی‌توان گفت یک‌بار برای همیشه بدان نائل آمدیم و به مقصود اصابه کردیم و دیگر وظیفه تفهّم به پایان آمده است. در تفهّم همواره از اجمال به تفصیل می‌رویم و از تفصیل به اجمال بازمی‌گردیم. حقیقت تفهّم در این دور و تکرار است. «این دور مربوط به روش‌شناسی نیست؛ این دور، در حقیقت، اصل ساختاری و حقیقت وجودی تفهّم را نشان می‌دهد.»^{۱۶} و هر بار که در طرفین دور قرار می‌گیریم چیزی از اجزاء یا کل روشنتر می‌شود. اساس این دور، بر تلقی پیشینی است که از صورت تمامیت یافته معنا در متن داریم و مرتباً سیر خود را با این تلقی، و با این علم اجمالی که به صورت کامله و تحقق یافته معنا داریم، وفق می‌دهیم و چون وفاق و تلائم میان طرفین دور حاصل آمد، انتظار ما نیز برآورده می‌شود و به کمالی که در پی آن بودیم می‌رسیم. ما در مقام ذات در این دور قرار گرفته‌ایم؛ زیرا که حقیقت وجود ما ثابت سیال است. سیال است از جهت طبیعی و ثابت است در گوه روح.^{۱۷} حقیقت ذات ما در دور از ثابت به متغیّر و از متغیّر به ثابت قرار دارد. اما وعاء متغیّرات در واقع چیزی نیست جز شرایط انحیازی (situation) و وضع و موقف (context) خاص تاریخی و فرهنگی ما. بدین ترتیب، در تفهّم همواره از وضعیتی خاص و به اقتضای بسط علوم و معارف در زمانه خود آغاز می‌کنیم و به بیان دیگر، تفهّم ما همواره مستند است به وضع و موقف خاص تاریخی و فرهنگی زمانه و مشروط است به شرایط انحیازی ما، و نادیده گرفتن آن بر ما ممکن نیست. ما چه بخواهیم و چه نخواهیم این وضع ماست و بر ما در اختیار غیر نگشوده‌اند. تفهّم ما تفهّم فی نفسه نیست، بلکه تفهّم وضع و موقف خاص خودمان، و در یک کلام تفهّم ودایع و امانات فرهنگی (tradition) است که به ما رسیده است. این ودایع و امانات نیز خود چیزی جز ظهور حقیقت در رتبه زبان نیست و آدمی را تنها همین رسد که به تفهّم آنها نائل آید؛ زیرا «آن وجود که می‌توان به تفهّم آن رسید، زبان است.»

و چون هرکس بنا بر وضع و موقف و شرایط انحصاری خاص خود و به استناد ودایع فرهنگی و علوم و معارفی که از اسلاف به میراث برده است به تفسیر آثار هنری و ادبی و متون فرهنگی و نصوص دینی می‌پردازد، نحوی اختلاف در تفسیر سربرمی‌کند که به هیچ‌رو مفید نسبیّت نیست‌انگارانه نیست، بلکه مقتضای واقع‌بینی و توجه به شرایط خاص و وضع و موقف فرهنگی ویژه شخص، و در یک کلام، حاصل توجه به ودایع و موارث فرهنگی اوست. این ودایع و موارث از مبدعان و مؤلفان آن استقلال دارد و هریک از اجزاء آن با دیگر اجزاء، ارتباطی دیالکتیکی پیدا می‌کند. همچنین، موارث فرهنگی یک قوم با فرهنگ و معارف اقوام دیگر همین نسبت و رابطه را دارد و مجموعه این پیوندهای دیالکتیکی، به تأثیراتی (Wirkung) مؤدی می‌شود و این تأثیرات، خود تاریخی را بنیاد می‌گذارد (Wirkungsgeschichte) و آدمی همواره در جریان تأثیراتی است که ودایع فرهنگی و موارث بر او می‌گذارند و آگاهی او از ودایع و امانات فرهنگی خود نیز، آگاهی است که مؤثر است به تأثیرات تاریخ (Wirkungsgeschichte Bewusstsein).

در واقع گادامر با طرح مسأله اختلاف تفسیرها، از آن سنخ مذهب نسبیّت که در تقابل با مذهب اصالت عین است گذر می‌کند و به نسبیّتی روی می‌آورد که بنای آن بر پایه وضع خاص علوم و معارف هر عصر و سیر و بسط دیالکتیکی موارث فرهنگی و نیز بر مرتبه روحی شخص استوار است و مؤسس بر آگاهی مؤثر به تأثیر تاریخ و ایستادن مفسر در جریان این تاریخ تأثیرات است. گادامر به استناد این نسبیّت می‌تواند بگوید تفسیر همواره پیوندی با زمان حال دارد و وضع و موقف حالیه ما در تفسیر مؤثر می‌افتد و ودایع و موارث فرهنگی نیز در برابر وضع و موقف ما ساکت نمی‌مانند؛ بلکه همچون یک «تو» در برابر ما ظاهر می‌شوند و از حال و روز ما پرسش می‌کنند و در این دیالوگ میان مفسر و ودایع فرهنگی است که تفسیر، بنا بر مقتضیات هر عصر، صورت حصول می‌بندد. در نظر او، اصلاً خواست تفسیری که مسبوق به پیش‌فرضهایی که مفسر از معارف خود گرفته و مستند به تأثیراتی که او از ودایع و مآثر فرهنگی خود پذیرفته نباشد، همانا در غلتیدن به مذهب اصالت عین و شیء‌انگاری فرهنگ و معارف است. و این «نمونه از مذهب اصالت عین روش‌شناسانه، مؤدی به این نظر است که - فی‌المثل آن‌طور که نیچه بیان کرده - گذشته تاریخی، افقی قائم به ذات و بسته است که می‌تواند برای مطالعه و تحقیق عینیت یابد. از این دیدگاه هر عصر تاریخی، افقی است که مورخ پس از تعلیق کامل افق زمان خویش، خود را به درون آن انتقال می‌دهد. اما اگر این جابه‌جایی و انتقال خود به درون نظام دیگری از ادراکات و اعتقادات بواقع ممکن بود، آن‌گاه به نظر می‌رسید که هریک از

این نظامها را می‌توان با نظام دیگری از عقاید تعویض کرد و آگاهی انسان از ماهیت تصادفی و دلخواهی نظام عقیدتی‌اش، خود موجب تضعیف توانایی او در اعتقادورزیدن می‌گردد. بدین ترتیب، در نظر نیچه مذهب اصالت عین می‌تواند نوعی مذهب نسبت‌انگارانه را در خود پنهان سازد که ناظر به نگرشی مبتنی بر ضعف و ناتوانی و عجز است، یعنی نوعی اراده معطوف به نیستی»^{۱۸}. هر نظر گادامر نیز، هرکس که بیش از حد بر مذهب اصالت عین تأکید کند و فقط در پی آن باشد تا تسری علم به عالم خارج و اعیان اشیاء را تضمین کند، ندانسته به دام این قسم مذهب نسبت می‌افتد.

گادامر مذهب نسبت خود را با توجه به تفکر ارسطو بنیاد می‌گذارد. می‌دانیم که تفکر ارسطو از جهاتی، در مقابل تفکر افلاطون قرار دارد. افلاطون گفته بود: «نفس وقتی تن را به عنوان آلت و وسیله مورد استفاده قرار می‌دهد و وابسته آن می‌شود. سرش به دوار می‌افتد تو گویی مست است.» پس باید که از تن رها شود و با چشم خود نظر کند؛ زیرا تا مجرد نشود مجرد را ادراک نتواند کرد. نفس در صورتی می‌تواند علم به اعیان ثابت پیدا کند که آنچه هست بشود یعنی مجرد گردد و عین عالم اعیان و مانند آنها باقی و غیرفانی شود»^{۱۹}. بدین ترتیب، در نظر افلاطون، علم به مثال و حقیقت هر چیز، عین مراعات خیر است، زیرا تفرق عالم مُثُل و ماهیات به خیر مطلق است. آدمی در سیر صعودی و در طریق استکمال نفس، در عین حال که به دیدار حقایق می‌رسد، متحقق به فضایل نیز می‌شود. حاصل آنکه، نزد افلاطون نظر همواره مقرون با عمل است و این دو از یکدیگر جدایی ندارند. «اما تفکر ارسطو در جهت دیگری است و این اختلاف جهت در انتقاداتی که او از آراء سقراط می‌کند مشهود است. به نظر ارسطو، شناخت فضیلت کسی را صاحب فضیلت نمی‌کند و کار با آن تمام نمی‌شود. البته درست است که فضیلت توأم با عقل است، اما خطاست که فقط عقل را مقوم آن بدانیم. در اینجا است که می‌بینیم ارسطو برای علم سعه‌ای که در تفکر افلاطون داشت قائل نیست. پس مسأله برای او به این صورت مطرح می‌شود که چگونه فضیلت را کسب کنیم نه آنکه صرفاً چگونه آن را بشناسیم؟ ... بدین قرار، علم به ماهیت در نظر ارسطو، علم به مبادی اعلای اشیاء نیست که مقتضی سیر صعودی روح فیلسوف برای اتحاد با آن مبادی باشد؛ بلکه شناسایی است از سنخ شناسایی مفهومی و منطقی که ذهن ما نسبت به امر محسوس می‌تواند پیدا کند»^{۲۰}. در واقع با تفکر ارسطو نظر از عمل جدا می‌شود؛ در حالی که در نظر افلاطون، مادام که شخص اتصاف به خیر نیافته، نمی‌تواند بگوید که علم به خیر پیدا کرده است. اما ارسطو معتقد است که علم به خیر ربطی به اتصاف به خیر و اتحاد با آن ندارد. ممکن است کسی عالم به خیر باشد و خود اهل نیکی و خیر نباشد. در حقیقت، روح

اخلاق (ethos) ارسطو این است که صقع بشری با صقع لاهوتی فرق دارد. آدمی خدا نیست بلکه در این عالم است، اگر به صقع الهی رسیده بودیم، می توانستیم از اتحاد با خیر سخن بگوییم و از ذوات و ماهیات مفارق بگوییم؛ اما ما اینجاییم و بهره ما دیدن حصه‌ای است از آن حقایق مجرد در همین عالم محسوس. ارسطو در فلسفه عملی خود نیز، در پی آن است تا ببیند در هر مورد خاص و انضمامی که در عمل اخلاقی با آن روبرو می شویم، آن حصه از حقایق مجرد که به آن مورد خاص تعلق گرفته کدام است و اینجاست که به معنای فرونیسیس (فرزانگی و حکمت عملی) نزدیک می شود. در واقع ارسطو به تجربه عملی روی می آورد که آدمی در مواجهه با هر مورد بخصوص و انضمامی، آن را در خود می یابد و عجیب اینکه صاحب حکمت و دانایی در این تجربه‌های متوالی، بیش از آنکه این یا آن چیز را بیاموزد، بر محدودیتهای وجود بشری خود پی می برد و به تنهایی و شرایط انحصاری وجود خود می رسد و هر چه بیشتر بر این نکته استشعار پیدا می کند که او هبوط کرده و انسان شده و دیگر در صقع خدایان نیست لاجرم در پی آن برمی آید که ضیاء کاشانه فراهم کند و خانه دنیوی بهتر بیازاید. اما افلاطون در رساله فیدون همه فلسفه را تهیو و آمادگی برای موت می داند. در نظر او، مقصد و مقصود فیلسوف آن است تا از بند تن رها شود و همچون روحی مجرد در عوالم معنوی سیر کند و راه به مقام اطلاق، به مرتبه مفارقات ببرد و از وضع و موقف دنیوی خود استخلاص یابد.

باری، ارسطو بر این اعتقاد بود که ما را در عمل آن نرسد که به مرتبه اطلاق و مفارقات، یعنی به مرتبه خیر اعلی برسیم؛ بلکه می باید با توجه به هر مورد جزئی و انضمامی و به استناد مرتبه وجودی و حیثیت مقید بودن نفس خودمان، خیر را در همان مرتبه بجوییم. درست است که در مقام نظر ممکن است بر طارم اعلی نشینیم؛ اما در مقام عمل، علم ما همواره معطوف به موردی خاص و انضمامی است. و این را سبب آن است که وجود ما وجودی مقید است و منحاز در شرایط زمانی و مکانی خاص. گادامر هر منوتیک خود را با حکمت عملی ارسطو پیوند می زند و می گوید در تفسیر نیز، تفکر انتزاعی چندان دخیل نیست؛ بلکه آدمی بنا به تجربه عملی خود، بنابر کاردیدگی و پختگی خود، در مواجهه با یک مورد خاص معنای آن را می فهمد و آن را تفسیر می کند. اصلاً در این مواجهه آدمی چیز خاصی نمی آموزد بلکه بیش از هر چیز بدین نکته واقف می شود که محدود و متناهی است و چیزی نمی داند و همین که به این حال رسید، در دیوار عقاید جزمی او رخنه می افتد و پای در وادی حیرت می نهد و به قول پاسکال بر خود نهیب می زند که «خود را خوار و حقیر سازید عقول ناتوان؛ خاموش شوید طبایع گیج و گول ... گوش به کلام خدا دهید.» و به بیان نیکولاس کوزایی، از نادانی خود می آموزد. انبان غرور او

سوراخ می‌شود و دیگر مدعی آن نیست که علم به مفارقات، علم به حقایق اولین و آخرین دارد. چنین مواجهه‌ای با امانات و ودایع فرهنگی، مواجهه‌ای است از نوع هرمنوتیکی. اما اگر شخص به تنهایی وجودی و افتقار ذاتی خود نرسید، هر چه بیشتر عقل و فکرت تیز می‌کند تا ودایع فرهنگی را مورد انتقاد قرار دهد و سره از ناسره بازشناسد و این در واقع موضعی است که هابرماس و دیگر اصحاب انتقاد اختیار کرده‌اند.

حال شاید با استفاده از تعبیر یاسپرس بتوانیم بگوییم که در نظر گادامر، ودایع و موارث فرهنگی از چنان حیثیت احاطی برخوردار است که اصلاً مواجهه با آن، در کلیت و اطلاق آن، هرگز صورت نبندد. در نامه‌ای به ریچارد برنشتاین می‌گوید: «آنچه مورد انتقاد قرار می‌گیرد، ودایع فرهنگی و مآثر ما نیست، بلکه تنها این با آن مطلب بخصوص است که در ضمن این ودایع و امانات آمده و به ما رسیده. به نظر من، هابرماس هرگاه از موارث فرهنگی سخن می‌گوید، مفهوم بسیار تنگ‌نظرانه‌ای در سر دارد؛ زیرا که تجارب ما از اشیاء و آنچه که از زندگانی هر روزه خود می‌یابیم، و نیز تجربه ما از صور مختلف تولید و، صد البته، تجربه ما از عالم علایق و مبالغاتی که از حیات خود داریم، همه یکی است و همه هرمنوتیکی است و علم جدید نمی‌تواند با متعلق پژوهش قرارداد آن‌ها، آن‌ها را به مفاهیم خشک و ثابت مبدل سازد.»^{۲۱} در نظر گادامر، آدمی را آن تمکن و قدرت نیست تا کل ودایع فرهنگی را از حیثیت اطلاق آن مورد انتقاد قرار دهد؛ اما اگر مراد، انتقاد و سنجش مطلبی خاص از مطالب متنوعی است که از طریق موارث فرهنگی به ارث برده‌ایم مانعی ندارد و هرمنوتیک خود مجالی است تا بتوان به درستی در علائق و منافع راهبر شناخت نگریست و ملاحظه کرد که وقتی به انتقاد می‌پردازیم، در واقع چه می‌کنیم. اما انتقاد از مآثر و از موارث فرهنگی، از وجه کلیت و اطلاق آن، همانا انتقاد از حقیقت و زبان و زیانمندی بشر است؛ زیرا ودایع و موارث فرهنگی، خود چیزی جز ظهور حقیقت در رتبه زبان نیست. نتیجه قول گادامر این نیست که در قبال همه ودایع فرهنگی خود حال قبول داشته باشیم؛ زیرا مواجهه با کل ودایع فرهنگی اصلاً صورت نمی‌بندد و همان‌طور که گفتیم مواجهه، همواره مواجهه با مطلبی خاص و مشخص از مطالبی است که در ضمن ودایع و امانات فرهنگی ما آمده است. آدمی در این مواجهه از برخی مطالب تبری می‌جوید و خود را از آسیب آنها محفوظ می‌دارد و به بعضی تولی می‌کند و دست در دامان ولای آن می‌آویزد. مبنای این تبری و تولی تجربه عملی و حکمت و کاردیدگی و آزمودگی فرد است و نمی‌توان مبنای نظری و قواعد و معیارهای آن را به طور کامل به دست داد. آدمی اگر دل مؤمن و جهان متقی داشت خود به حقیقت می‌رسد، حتی اگر در مقام اصابه - که بنای آن بر ابژکتیویسم است - اشتباه

کرده باشد. به بیان مولانا جلال‌الدین رومی:

احمقیم و بس مبارک احمقی ست چون دلم با فرّ و جانم متقی است

در این حال ممکن است در صدور حکم و در تصدیق اشتباه کرده باشد، اما از آنجا که تصدیق منطقی فقط صورتی از صور پرشدن از معناست و یگانه صورت مشروع آن نیست، او فقط در اصابه خطا کرده است؛ اما شاکله وجود خویش را سالم و هم‌جهت با حقیقت قرار داده است. همچنین، معیار قبول یا رد مطالب متنوع و موضوعات بخصوصی که از طریق ودایع فرهنگی و مآثر به ما رسیده، صحت تأثیر است. ما چون این تأثیرات (Wirkungs) را به جان آزمودیم، یا به آن می‌گوییم و یا از آن دوری می‌جوییم. در این حال، می‌بینیم که باید ذکر جباری پیش‌گیریم تا به مکر و استدراج درنوردیده نشده و از مصادیق «يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ» واقع نشویم. در تفسیر باید مجال آن فراهم آوریم تا ودایع و موارث فرهنگی در ما اثر کند و همواره ابواب دل و جان ما به روی این تأثیر باز باشد. اما اگر سد باب تأثیر کردیم و لطیفه وجود خود پوشانیدیم باید بدانیم که به صرف عقل و رأی خود، کار راست نشود. این مقام هیچ ربطی به صحت یا عدم صحت اصابه ندارد. گفتیم که ممکن است شخص اصابه کند، اما چون بر شاکله صحیح نیست، تفسیر او از مصادیق تفسیر به رأی شود، و یا اصابه نکند اما بر حال استقامت در طریق و در خانه عافیت باشد. می‌بینیم که مباحثه گادامر و هابرماس خود به کفر و ایمان مؤدی می‌شود. ناگفته گادامر این است که در زبان حیثیت ایصال به قدس هست؛ حقیقت زبان لوگوس است که ما را به سمع قبول و گوش رغبت فرا می‌خواند؛ اما هابرماس تأثیر زبان را بر جان خود رد می‌کند و آن را فریب زبان و فریب ایدئولوژی مسیطر می‌داند و به عقل و رأی خود می‌گردد. او حیثیت قبول ندارد، زیرا که همه فاعلیت است. او از حقیقت زبان دور می‌شود و به زبانی که حقیقتاً ابزار سلطه و فریب است، زبان مهندسی اجتماعی، روی می‌آورد و می‌گوید ما بنابر قابلیت‌تی که در تبادل افکار و آراء داریم (communicative competence) زبان را پدید می‌آوریم و خود ما نیز می‌توانیم تغییرش دهیم. او زبانی را می‌بیند که حاصل مواضعه بشری است و معتقد است که اعمال اجتماعی صرفاً از طریق پیوندهای عینی و واقعی خود با زبان و کار و به ویژه قدرت می‌تواند ادراک شوند. بدین‌قرار، زبان را فرع بر چیزی دیگر می‌کند؛ یعنی به واقعیتی معتقد می‌شود که سابق بر زبان است و زبان در حقیقت از بازتاب - ولو بازتاب مخدوش - آن پدید آمده است. حاصل آنکه، هابرماس از دعوت لوگوس روی برمی‌تابد و خطاب امانات فرهنگی و مآثر را که خطاب تفضّل است نادیده می‌گیرد و از حقیقت روی برمی‌تابد و به روش (method) می‌رود و خودسرانه در پی آن است که احکام قلمرو شخصی را به حوزه اجتماع تسری دهد و شأن نبوت به خود گیرد و

به اصلاح جامعه بردازد. او در این راه روانکاوی را بهترین مددکار می‌بیند. در نظر او روانکاوی، درمان از طریق آگاهی است - آگاهی به واقعیت و ضرورت و نقاب برداشتن از چهره آگاهی بیواسطه و متظاهر. او در طریق نیل به آگاهی به پدیدارشناسی نمی‌رود، زیرا اگر چه هوسرل نیز در پدیدارشناسی خود به این نتایج نرسیده، اما در پدیدارشناسی تاب آن هست تا آدمی به حاق ذات آگاهی خود برسد و متوجه تنهایی وجودی خود شود و ذکر جباری پیش گیرد. هابرماس قائل است به اینکه در هرمنوتیک مبتنی بر قبول و گوش سپردن و تعلق داشتن، اصل بر قصه‌پردازی است و در این قصه‌پردازی، البته نفوذ و تأثیری هست (Wirkungsgeschichte)؛ اما در نظر او، اگر تأثیرپذیرفتی و آن را با جان خود درآمیختی فریب خورده‌ای. به جای این‌کار باید به درس جدی ضرورت توجه کنی؛ درسی که اسپینوزا به ما آموخته: انسان ابتدا خود را برده می‌یابد؛ بعد به بردگی خود پی می‌برد و سپس با فهمیدن ضرورت، دوباره آزادی خود را کشف می‌کند و هابرماس در پی آزادی از ودایع فرهنگی و مآثر دینی است. به نظر او فریبی در اینها نهفته است که می‌باید آشکار گردد و تأثیر و نفوذشان موقوف شود و طرحی نو در انداخته شود و عالم و آدم جدیدی ظهور کند که به کلی از معارف و مآثر دینی و از مرجعیت هرکس و هر چیزی، به جز عقل جزوی بشری، آزاد باشد. او بدین ترتیب، قبله خودپرستی اختیار می‌کند و در صدد آن می‌شود تا با کاوش در خود (روانکاوی)، از نیرنگ ودایع فرهنگی و مآثر در امان بماند و سرانجام احکام این حوزه را به حوزه اجتماع تسری دهد و در مآل، به مددکاری اجتماع بردازد و «طرح ناتمام مدرنیته» را به اتمام برساند. اما آیا با روانکاوی می‌توان تمکن بر تغییر و اصلاحات اجتماعی پیدا کرد؟ فروید خود پیش از این، متذکر مشکلات تسری احکام روانکاوی به حوزه جامعه شده بود و گفته بود «ما می‌باید کاملاً بهوش باشیم و فراموش نکنیم که گذشته از همه اینها، ما صرفاً با قیاس و مشابهت سروکار داریم و بریدن و جدا کردن قضایا از حوزه و قلمروی که از آن نشأت گرفته و تحول یافته‌اند، نه فقط در خصوص آدمیان بلکه در خصوص مفاهیم نیز، کاری بس خطرناک است. علاوه بر این، تشخیص روان‌پریشیهای اجتماعی خود با مشکلی روبه‌روست و آن اینکه وقتی با روان‌پریشی یک فرد روبه‌رویم، از همان اول کار، به تمایز و اختلاف او از محیط خود توجه می‌کنیم - محیطی که بنا به فرض سالم و طبیعی (normal) است. اما برای جامعه که اکثر افراد آن تحت تأثیر اختلالی یکسان هستند، به چنین زمینه‌ای نمی‌توان استناد جست و به ناچار باید آن را در جایی دیگر جستجو کرد»^{۲۲}؛ زیرا در حوزه روانکاوی بیمار به حکم و سلطه تحلیلگر گردن نهاده، تأثیر و نفوذ او را بر خود قبول می‌کند و درمانگر نیز می‌کوشد تا او را تا سطح رفتارهایی مطابق با موازین اجتماعی پیش برد. اما در

حوزهٔ جامعه، آنجا که جنگ قدرت و منازعه‌های سیاسی و اقتصادی در کار است، چه کسی می‌تواند تعیین‌کنندهٔ موازین قابل قبول چیست؟ به بیان دیگر، تشخیص اختلال، خود مسبوق به مفروض‌گرفتن وضع جامعه در سلامت آن است؛ اما کیست که تعیین‌کنندهٔ موازین سلامت اجتماعی چیست و کدام جامعه سالم و کدام مختل و مرضناک است؟ مشکل دیگر این است که گیریم اختلال اجتماعی به درستی تشخیص داده شود؛ کیست که قدرت و اختیار آن داشته باشد تا کل جامعه را مورد درمان قرار دهد؟ به بیان خود فروید، آن‌کس که چنین کند، شأن رسالت به خود بسته و ادعای پیامبری کرده است و به راستی که هابرماس از کذب انبیای آخرالزمان است. او، بنا بر خودبینی و خودرأیی، سر اصلاح جامعه دارد و نمی‌بیند که خود فروید با چه صراحتی می‌گوید: «من شهامت آن ندارم تا در پیشگاه اقران و همگنان در منزلت نبی ظاهر شوم؛ پس سرزنش آنها را خاضعانه می‌پذیرم؛ زیرا که هیچ تسلائی به آنها نمی‌توانم بدهم؛ تسلائی که اصل همهٔ چیزهایی است که در طلبش هستند و از این حیث، هیچ فرقی بین سرکش‌ترین متمرّدان و باتقواترین مؤمنان نیست.»^{۲۳}

باری، نکتهٔ اصلی این است که اگر چه حقیقت از خلال ودایع و امانات فرهنگی به گفتار می‌آید و شخص را مورد خطاب قرار می‌دهد و به سمع قبول فرا می‌خواند، و اگر چه در این خطاب اصل بر فضل و لطف است، اما هابرماس این خطاب را نمی‌خواهد و دل به تأثیر آن نمی‌دهد. او در هوای آدم و عالم دیگری است.

موقف گادامر در برابر هابرماس، همانا، موقف خواستن در برابر نخواستن است. مطلب این دو یکی نیست؛ هر کدام طالب راهی دیگرند و البته متاع هیچ‌یک بی‌مشتري نیست؛ گروهی این، گروهی آن پسندد. اینجا است که می‌توانیم سخن آخر به میان آوریم و بگوییم بر حسب نظر گادامر، هرمنوتیک صرفاً طریقی از طرق سلوک عملی در زندگی است. ما در تفسیر چندان بر صرف نظر نمی‌پاییم؛ بلکه بنا بر تجربه و کاردیدگی و سلوک عملی خود، مطلبی خاص و انضمامی از مآثر و ودایع فرهنگی را مورد تفسیر قرار می‌دهیم. حتی می‌توان گفت تفسیر در نظر گادامر، اعم از آنکه تفسیر متون باشد و یا تفسیر حالات و افعال آدمی و جهت‌گیری متفاوت او نسبت به جهان، همان شأنی را دارد که فعل اخلاقی در نظر ارسطو. هم هرمنوتیک و هم حکمت عملی تأمل در اعمال و افعال آدمی است؛ هر دو حوزه متوجه به عمل هستند و هیچ‌یک، نظر صرف نیست؛ هر دو با دانایی که در سلوک و عمل حاصل می‌شود نسبت دارند. هرمنوتیک نظر مقرون با عمل است. باز بودن و گشایش داشتن در قبال تجلیات است. گوش‌رغبت‌نهادن است. تولی است در عمل. تأثیرپذیرفتن است. ایستادن در جریانات تأثیرات تاریخی ودایع و موارد

فرهنگی است. از خامی به درآمدن و پخته شدن است و آن‌گاه :

آنچه در آینه جوان ببیند پیر در خشت پخته آن ببیند

شخص تا جوانی می‌کند و جاهلی، بیشتر راه انتقاد می‌پوید و خواستش خواست دیگری است. همه اهل انتقاد از خواب جزمیت بیدار شده‌اند؛ آنها بیدارند به بیداری عقل و فکرت خود بنیاد خود. هیچ یک از آنها بیدار نشده که فقط بیدار باشد؛ بیدار شده با قصد و آهنگی خاص: همه اهل انتقاد راه به تغییر عالم و آدم می‌جویند و شأن انبیاء و رسول می‌گیرند و فاعلیت خود در کار می‌آورند و هر چه بیشتر از حیث قبول و پذیرش دور می‌شوند. به بیان گادامر، اگر گفته شود که بنای اکثر فلسفه‌های جدید و هنر و ادب و معارف امروز بر محبوب بودن از حق و حقیقت است و اگر از این تقدیر جدید تبری جستی، اصحاب انتقاد زبان طعنه می‌کشایند که فلان کس نیز ظفره می‌رود و مرد عمل نیست. اینان از پیش، خود «عمل» را تعریف کرده و چگونگی آن را روشن کرده‌اند. به بیان گادامر اینها به این مسأله توجه ندارند که «رشته من علوم انسانی است: کلاسیکها و هنر و ادبیات. این بدان معنا نیست که من هیچ علاقه‌ای به مسائل اجتماعی ندارم؛ ولی این مسائل بیشتر مورد توجه من شهروند است تا من فیلسوف. من تجربیات و اعتقادات اجتماعی و سیاسی خود را بلاواسطه با اندیشه‌های فلسفی‌ام پیوند نمی‌زنم.»^{۲۴} اصحاب انتقاد با ترک Gelassenheit هیدگری نیز همین معامله می‌کنند و روی آوردن او را به هنر از همین مقوله می‌دانند. اینها نادانسته از هرکس و ناکس می‌خواهند که مطابق پراکسیس مارکسیستی عمل کند و خود را سلطان کائنات ببیند.

به مسأله تفسیر بازگردیم. گفتیم که مراد گادامر از طرح این مباحث این نیست که در قبال همه چیز و همه کس سمع قبول داشته باشیم و راه انتقاد را مسدود بدانیم. در نظر او، هر تفسیری که نسبتی با ودایع و موارث فرهنگی نداشته باشد گزافی و بی‌مبناست. نسبت با ودایع فرهنگی، خود ضامن عینی بودن و تحکمی نبودن تفسیر است؛ اما این نسبت را نتوان قاعده‌مند (normative) کرد و آن را به صورت روشی در جنب روشهای دیگر درآورد. این نسبت بیرون از اختیار ما برقرار است و خود راه بر بسیاری انظار نادرست و گزافی می‌بندد و زمینه انتقاد را فراهم می‌آورد؛ طوری که به استناد آن می‌توانیم بگوییم که چه مطالبی بحق گفته شده و چه مطالبی تحکمی و بی‌وجه است. هرمنوتیک گادامر تمامی رشته‌های علوم انسانی را فرا می‌خواند تا درباب روش کار خود مذاقه کنند. و اینجا نیز، یک بار دیگر وجهه عملی هرمنوتیک و ارتباط آن با حکمت عملی آشکار می‌شود و شخص مجرب کار دیده می‌تواند در افعال تفسیری خود نظر کند و با نظر دقت، در اوصاف تجربه مواجهه خود با مآثر و ودایع فرهنگی بنگرد و ملاحظه کند

که در حین تفسیر، چه می‌شود و چه چیز در وجود او تحقق می‌یابد.

* این مقاله، بخشی از رساله دکتری نگارنده است با عنوان هرمنوتیک که توسط مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی در دست انتشار است. - م.ر.

پی‌نوشتها:

1. Cf. *History and Anti - History in Philosophy*, Edited by T. Z. Lavine and V. Tejera, Kluwer Academic Publishers, 1989, pp. 91 -2.
2. Cf. Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, p. 143.
۳. پل ریکور در مقاله مهمی تحت عنوان «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، میان دو سنخ از هرمنوتیک قائل به تفکیک شده، آنها را از هم بازشناخته است. در یکی اصل بر شبه‌آوری و مذاقه و انتقاد است و در دیگری اصل بر گوش سپردن و تمهد به انقیاد و تسلیم. بنگرید به:
پل ریکور، «هرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم»، ترجمه هاله لاجوردی، در فصلنامه ارغنون، نشریه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال اول، پاییز ۱۳۷۳، صص ۱ - ۱۰.
4. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics and the Critique of Ideology: Metacritical Comments on Truth and Method*, in *Hermeneutics Reader*, p. 284.
5. Cf. Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. xiii.
6. Cf. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology*, p. 284.
7. Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, p. 164.
8. Hans - Georg Gadamer, *Rhetoric, Hermeneutics, and the Critique of Ideology*, p. 284.
9. *Ibid.*, p. 287.
۱۰. پل فولکیه، فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، صص ۴۹ - ۵۰.
۱۱. همانجا، صفحه ۵۰.
۱۲. بنگرید به ریشه *critic* در: John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, GOYL SaaB, Delhi, 1992.
13. Cf. Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, Basil Blackwell, 1989, P. 7.
۱۴. گادامر در سرتاسر کتاب حقیقت و روش به کزات خواننده را به این معانی توجه می‌دهد. از جمله بنگرید به:
Hans - Georg Gadamer, *Truth and Method*, P. 310 - 333.
15. *Ibid.*, P. 259.

16. Ibid., P. 261.

۱۷. ابن تعبیر از تعلیقات آیه‌الله حسن حسن‌زاده آملی به رساله اتحاد عاقل به معقول سید ابوالحسن رفیعی قزوینی اخذ شده است. بنگرید به :

اتحاد عاقل به معقول، سید ابوالحسن رفیعی قزوینی، مرکز انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، صفحه ۵۵

۱۸. کوزنزهای، حلقه انتقادی، ترجمه مراد فرهادپور، انتشارات گیل با همکاری انتشارات روشنگران، ۱۳۷۱، صفحه ۲۹۲ - ۲۹۳.

۱۹. برونر، فرناند؛ نسبت نظر و عمل در طی تحول تفکر غربی؛ ترجمه دکتر رضا داوری اردکانی. بنگرید به : مبانی نظری تمدن غرب، دکتر رضا داوری، انتشارات نیل، ۲۵۳۵، صفحه ۱۰.

۲۰. همانجا، صفحه ۱۲.

۲۱. این نامه را ریچارد برنشتاین در آخر کتاب خود موسوم به ماورای مذهب اصالت عین و مذهب نسبیّت آورده‌است. بنگرید به: Richard J. Bernstein, *Beyond Objectivism and Relativism*, pp. 261-85.

22. Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, New York: W. W. Norton and Co., 1962, p. 81.

23. Ibid., p. 92.

۲۴. بنگرید به مصاحبه روی بوینی با گادامر در:

ارغنون، نشریه مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، شماره ۲، صص ۲۹۳ - ۳۰۳.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

فهرست ارغنون شماره ۱

- پرسش از تکنولوژی
تکنولوژی و جنبش اخلاقی
(شرحی بر «پرسش از تکنولوژی»)
علم و تکنولوژی در مقام آیدتولوژی
الهیات در عصر فرهنگ تکنولوژیک:
مروری بر آرای پل تیلیش
هنر و فن: جان کیچ و الکترونیک و بهبود جهان
چگونه باید از جامعه در برابر علم دفاع کرد
سپیده‌دهان فلسفه تاریخ بورژوازی
هایدگر و کوندرا و دیکنز
اوسلو و منطق جمله‌ها: تاریخ یک اشتباه
تأملاتی در باب شعر
- مارتین هایدگر / ترجمه شاپور اعتماد
ریچارد برنشتاین / ترجمه یوسف اباذری
پورگن هابرماس / ترجمه علی مرتضویان
ا. آرنولد و نشتاین / ترجمه مراد فرهادپور
کالین رود وارد / ترجمه محمّد سیاهپوش
پل فابرابند / ترجمه شاپور اعتماد
ماکس هورکهایمر / ترجمه محمّد پوینده
ریچارد رورری / ترجمه هاله لاجوردی
شیاه موخند
مراد فرهادپور

فهرست ارغنون شماره ۲

- در باب فلسفه رمانتیک زندگی
رمانتیسم در ادبیات
بخش‌هایی از مقدمه ترانه‌های غنایی
تخیل رمانتیک
تمثیل و نماد
ریشه‌های تاریخی و اجتماعی رمانتیسم
پیتوبیان
رمانتیسم و تفکر اجتماعی
رمانتیسم در اندیشه سیاسی
رمانتیک‌های آلمان
شیطان، ماخولیا و تمثیل
مصاحبه با تام باتلسور
مصاحبه با هانس گئورگ گادامر
- گئورگ لوکاج / ترجمه مراد فرهادپور
رنه ولک / ترجمه امیرحسین رنجبر
ویلیام وردزورث / ترجمه حسین پاینده
موریس باره / ترجمه فرحید شیرازیان
پل دومن / ترجمه میترا رکنی
حسین پاینده
شارل بودلر / ترجمه سیاوش سرپیی
رابرت سه‌یر و میشل لوری / ترجمه یوسف اباذری
علی مرتضویان
ماکسیم الکساندر و ان‌کا تونر / ترجمه عبدالله توکل
مراد فرهادپور
تیلور و اوت ویت / ترجمه هاله لاجوردی
روی بونی / ترجمه هاله لاجوردی

فهرست ارغنون شماره ۳

- مرمنوتیک: احیای معنا یا کاهش توهم
یادداشتی درباره ریکور
یادداشتی درباره مارکس
قطعات برگزیده از آثار اولیه مارکس
مارکس و مدرنیسم و مدرنیزاسیون
نکاتی درباره فلسفه فردریش نیچه
در باب حقیقت و دروغ به‌منهومی غیراخلاقی
درباب فواید و مضار تاریخ برای زندگی
نیچه و خاستگاه مفهوم مدرنیسم
یادداشتی درباره فروید
خود و نهاد
داستایوسکی و پدرکنی
آرای فروید درباره تمدن و جامعه
یادداشتی درباره ویر و زیمل
مقدمه اخلاق پروتستانی و روح سرمایه‌داری
تفسیر ویر از جهان بورژوا - سرمایه‌داری
از نظرگاه عقلانیت
پول در فرهنگ مدرن
- پل ریکور / ترجمه هاله لاجوردی
یوسف اباذری
م. فرهادپور، م. مددی
کارل مارکس / ترجمه مجید مددی
مارشال برمن / ترجمه یوسف اباذری
مراد فرهادپور
فردریش نیچه / ترجمه مراد فرهادپور
رابرت بیه‌ین / ترجمه محمدسعیدحنایی کاشانی
حسین پاینده
زیگموند فروید / ترجمه حسین پاینده
ریچارد ولهایم / ترجمه امیرحسین رنجبر
ع. مرتضویان، ی. اباذری
ماکس ویر / ترجمه حسن چارشیان
کارل لویوت / ترجمه علی مرتضویان
گئورگ زیمل / ترجمه یوسف اباذری

فهرست ارغنون شماره ۴

نقد ادبی قرن بیستم	رابرت کاندهویس و لاری فینک / ترجمه هاله لاجوردی
نظر اجمالی به فرمالیسم روس	ژرژ نیوا / ترجمه رضا سیدحسینی
مفاهیم بنیانی ساختگرای	ژان پیازه / ترجمه علی مرتضویان
نظریه شعری: یاگوسین و لوی-استروس دو برابر ریفاتر	رابرت شولس / ترجمه مراد فرهادپور
از اثر تا متن	رولان بارت / ترجمه مراد فرهادپور
زبان، قدرت، نیرو	امیرتو اکو / ترجمه بابک سیدحسینی
گفتار تاریخی	رولان بارت / ترجمه فضل الله پاکزاد
نقد روانکاوانه مدرن	الیزابت رایت / ترجمه حسین پاینده
نقد روانکاوانه هملت	راین سلدن / ترجمه حسین پاینده
پرسی ساختاری اسطوره	کلود لوی-استروس / ترجمه بهارمختاریان، فضل الله پاکزاد
اسطوره، نمادگرایی و حقیقت	دیوید بیدنی / ترجمه بهار مختاریان
هرمنوتیک	ک. ام. نیوتون / ترجمه یوسف اباذری
یادداشتهای انتقادی	پرولت پرشت / ترجمه مجید مددی
نقد سیاسی	مایکل رایان / ترجمه حسینعلی نودری
روایت: بازنامه‌ی گفتار	ریمون کنان / ترجمه محمدرضا پورجعفری
ژاک دریدا و آسازي متن	راچر ویستر / ترجمه هماس بارانی
دونکیشوت و مسئله واقعیت	آلفرد شوتر / ترجمه حسن چاوشیان

فهرست ارغنون شماره ۵ و ۶

مقدمه‌ای در باب الهیات	شهرام بازوکی
مسیحیت از هسی تا یوحنا	دل. کارمندی، ج.ت. کارمندی / ترجمه حسین پاینده
درآمدی بر تفکر تومانی نو	شهرام بازوکی
خدا در فلسفه جدید و تفکر معاصر	اتین ژیلسون / ترجمه شهرام بازوکی
گزیده‌ای از یادداشتهای «واپسین سالها»	سورن کی‌یرکه گور / ترجمه فضل الله پاکزاد
عیسی مسیح و اسطوره‌شناسی	رودلف بوئلتمان / ترجمه هاله لاجوردی
بوئلتمان و الهیات وجودی	ویلیام نیکولز / ترجمه یوسف اباذری
ولفهارت هانزیچگ: الهیات تاریخی	آلن گالووی / ترجمه مراد فرهادپور
ایمان چیست؟	پل تیلیش / ترجمه علی مرتضویان
کارل بارت و الهیات دیالکتیکی	کارل بارت / ترجمه محمدرضا ریخته‌گوان
کلپانی در باب فلسفه دین	هدایت علوی تبار
حقایق سرمدی	آنتونی کنی / ترجمه هدایت علوی تبار
الهیات تطبیقی	دیوید تریسی / ترجمه بهاء‌الدین شرمشاهی
دین طبیعی	امانوئل کانت / ترجمه منوچهر صانعی
کتاب مقدس به منزله اثری ادبی	جان کیپل، چارلز ویلر / ترجمه حسین پاینده
پولس	محمد آیلخانی

Table of Contents

<i>Editorial Note</i>		1
<i>The Language of Truth and Truth of Language</i>	Yusof S.Aliabadi	1
<i>Analytic Philosophy and Philosophy of Language</i>	K.S. Donnalán	39
<i>Gottlob Frege and Logical Analysis of language</i>	Zia Movahed	69
<i>On Frege</i>	B. Russell	85
<i>Thoughts</i>	G. Frege	87
<i>Introduction to Foundations of Arithmetic</i>	G. Frege	113
<i>Proof of the External World</i>	G.E. Moore	123
<i>Descriptions</i>	B. Russell	149
<i>Carnap and Analytic Philosophy</i>	Ali Paya	165
<i>On What There Is</i>	W.V.O. Quine	231
<i>Two Dogmas of Empiricism</i>	W.V.O. Quine	251
<i>On Referring</i>	P.F. Strawson	289
<i>Is Knowledge Justified True Belief?</i>	E. Gettier	321
<i>Physicalism</i>	O. Neurath	327
<i>Reflections On Culture, Art and Literature</i>	L. Wittgenstein	341
<i>Wittgenstein and Theology</i>	Cyril Barret	357
<i>The Limits of Knowledge</i>	W.V.O. Quine	387
<i>La Philosophie Analytique: Peut-elle Être Française?</i>	P. Engel	397
<i>Some Principal International Journals in Analytic Philosophy</i>	Y.S. Aliabadi	405
<i>The Position of the Narrator in the Contemporary Novel</i>	T. Adorno	409
<i>Gadamer and Habermas</i>	M.R. Rikhtegaran	417

ORGANON

A Quarterly Journal of
Philosophy , Literature and the Humanities
Vol.2 / No.7 & 8 / Fall, Winter 1995

ANALYTIC PHILOSOPHY



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی



Centre for Cultural Studies and Research
Ministry of Culture and Islamic Guidance

All correspondence should be addressed to
P.O.Box : 19395/6415 , Tehran , I.R.IRAN